

AMERİKA'DA DİN FELSEFESİ (X)

Yazan: Charles HARTSHORNE

Çev. Arş.Gör.Veli URHAN

"İdealizm ve romantizm birlikte, taibatçılık (naturalisme) in aşırı soluna ve tabiatüstücülük (supranaturalisme) ün aşırı sağına zıt olarak, ortayı temsil ederler. Bu da tabii, Amerikan protestan felsefe-sindeki liberalizmin, idealizm ve romantizmde dile getirilmesidir. Hocking ve öğrencileri, Brightman ve daha başka personalistler ve Macintosh'un öğrencileri, bu gün, mevcut Amerikan din felsefesinde, gerçek liberalizmin hakiki temsilcileridirler" ¹. Bu ifadelerde, Daniel S. Robinson, **XX. Yüzyılda Amerikan Din Felfesi** (La philosophie reli-gieuse américaine au XX e siècle) adlı incelemesinden elde ettiği başlıca sonucu özetlemektedir ². Hemen hemen herkes bu sonucu kabul ettiğinden, M.Robinson, hiç şüphesiz kısmen yeri olmadığı için, incelemesi içinde bir yana bıraktığı durumun bazı yanlarını açmak amacıyla, onu genişletmek istiyorum. Söyleyeceklerimi, M.Robinson hangi noktaya kadar kabul edecek, onu da bilemiyorum.

O halde her şeyden önce, yukarıya aktardığım parçanın son cümlesinin işaret ettiği üç grubun ortak olarak sahip oldukları şey nedir? Her üçü de, **çok** muğlak ve **çok** geniş bir anlamda, ister idealist isterse Alman romantizminin öğrencileri olsunlar, bize pek bir şey öğretmemektedir-ler. Brightman, bize söylendiğine göre, Tanrının sonlu-luğunu kabul etmekte, O'nda ebediliğin payını azaltıp bağlı olmanın payını arttırmaktadır. Daha açık söylememiz gerekirse: Brightman, Tanrının, aynı zamanda, sonlu ve sonsuz, ebedi ve zamana bağlı veche-lere sahip olduğunu ileri sürmektedir ³. O, bu iki yönlü tasdikın yönlerinden her birini savunmak için bir çok kanıt ileri sürmekte ve sonluluğu ya da zamana bağlılığı tasdik etmek için olan onun kanıt-ları, hiç bir şekilde, kötülük probleminin akla getirdiği kanıtlara in-dirgenmemektedir. Halbuki, temelde Hocking ve Macintosh'un Bright-man'la bahsettiğimiz noktalarda uyuşması ilginçtir. Hocking (ki, otuz yıla yakın önce onun öğrencisi olma şerefine nâil oldum), bilgisinin

muhtevasını yenilemeye yetikili tek bir Tanrının, dinî tecrübenin icaplarına uygun olduğu fikrini James'den alıyordu. Bu durumun bir çeşit ilahî sonluluğu içerdiği açıktır. Hocking bu konu üzerinde pek o kadar durmuyor, ama Tanrının zamana bağlılığı fikrinden de kaçıp kurtulamıyor. Ve bu ölçü içinde o, oldukça genel bir şekilde, mutlak teriminden anlaşıldığı anlamda "mutlakçı" olmamaktadır. Macintosh'da, kendi tarzı içinde, aynı pozisyona sahiptir. Zaten, Royce ve Bradley tarafından temsil edilen idealizmin ezeliyetçi şekli, eğer James'in en büyük savunucusu olduğu bir istikamet içinde başlıca değişmelerle birlikte olmasaydı (Blanshard'ın onu kendine maletmiş olmasına rağmen), Amerika'da kabul edilmezdi. Çünkü James (M.Robinson açıklamasında James'den söz etmiyor) Tanrının, belirli bir anlamda sonlu ve zamana bağlı olmak zorunda olduğu keyfiyeti üzerinde hep ısrar etti ⁴. James sonuna kadar gitti ve **tamamiyle** sonlu ve zamana bağlı bir Tanrı doktrinine yöneldi. Fakat onu bütünüyle savunacak kadar da kendini tehlikeye atmadı.

James'in temel fikri, Tanrının tam olarak mutlak ve ebedî olmasının gerekmediği idi. Fakat bir aşırılığı reddetmek, zorunlu olarak, karşı aşırılığı kabul etmek değildir. Brightman "sonlu-sonsuz" Tanrı deyimini isteyerek kullanmaktadır. Bu deyimde formel bir çelişki yoktur, zira iki sıfat Tanrının farklı veçhelerine tekabül edebilir. Bundan dolayı Tanrının fiilleri(actualités) sonlu olduğu halde, güçleri (potantialités) sonsuz olabilir; tasarıları içinde bilhassa iyilik karakteri ebedî olabilir, ama âlemle ilgili somut tecrübeleri zamana bağlıdır. Bu durumda en büyük problem, keyfi değil de tutarlı bir şekilde, mutlak-sonsuz-ebedî veçheler ile izafi-sonlu-zamana bağlı veçheleri birbirinden ayırdetmektir. Bu problemin incelenmesinde daha ileriye gitmeden önce, kaydedelim ki o, ülkemizde dinî metafiziğin problemidir.

James, Hocking, Brightman ve Macintosh Tanrıyı tasvir ederken, "mutlak" ya da "ebedî" geleneksel veçheyi, "izafi", "sonlu", "zamana bağlı" veçhe ile, şu ya da bu şekilde, birleştirmeden önce zorunluluk üzerinde anlaşmaya varamayacaklardır. Önemli bir çok başka filozof ve teologlar da aynı fikirdedirler: Boodin, Montague, Parker, Calhoun, W.M.Horton-liste uzundur ...⁵. Liste bilhassa "yeni-ortodoks" teolog Reinhold Niebuhr'u içine aldığı ⁶ gibi, Paul Weiss ⁷ i de içine almakta ve bu da, Weiss din felsefesinin "merkez"ini tasvir ettiğinden, onun "liberal yahudi" sıfatına "liberal protestan" sıfatını eklememiz için ancak başka sebepler arasında bir sebeptir. Hakikaten, hemen hemen bu ha-

AMERİKA'DA DİN FELSEFESİ

reketin dışında kalabilen pek az kişi vardır. Gerçekten bu hareket, etkisinin bizde önemli bir faktör olduğu sakıncası ile birlikte, İngiliz olması sebebiyle, M. Robinsun'un tablosuna dâhil etmediği Whitehead'i bile kapsamına almaktadır. Ayrıca, Whitehead'in din felsefesi az önce tasvir ettiğimiz bu çok geniş akımla sadece uyuşma halinde değil; üstelik Whitehead'in düşüncesinin gelişmesi üzerinde William James'in etkisinin önemli olduğu da oldukça muhtemeldir. Whitehead'in eserlerinin daha çok metafizikle ilgili olanları, Harvard Üniversitesinde metafizik öğretmeye başladıktan sonraki yıllarda yazılmışlardır. İngiltere'de Whitehead, felsefe öğrencilerinin ve kurumlarının tahrik edici etkisi altında ve felsefeyi meslekî gereklerinin bile konusu yapmak suretiyle kendini ona verme imkânına mâlik olamıyordu ve olamamıştı.

"Sonlu-sonsuz" bir Tanrı doktrini hangi noktaya kadar Amerika'ya özgüdür? Bu doktrin, hakikaten, belirli bir anlamda, Hegel'e ve Schelling'e, bilhassa bu sonuncusuna atfedilebilir (bkz: Die Weltalter). Fechner'de, onun Zend-Avesta'sının, pek az okunmuş olan, Tanrı ve âlem üzerine olan bir bölümünde, bu doktrin, aynı ölçüde bulunabilir. Lequier, şu tedirgin fakat parlak zihnin bir şeyi kabul ettiği kadariyle onu kabul etmiş gibi görünmektedir ⁸. Bu doktrin, Bergson'a dayandığında şüphe yoktur. O bana Varisco'nun yazılarında da içerilmiş gibi görünmektedir. Pfeiderer'in, James Ward ve hakikaten çok sayıda başka Avrupalı yazarlarla birlikte listeye alınmış olması gerekmektedir. Bazı işaretler Nigren ve Barth gibi muhafazakâr teologların Tanrının mutlaklık ebedilik bakımından olduğu gibi, izafilik ve zamana bağlılık bakımından da âleme zıd olduğunu kabul eden, çok dar düşünceli eski ide'den kurtulmaya çalıştıklarını göstermektedir. Berdiaeff, gerçekten, kendini o ide'den kurtarmıştır ⁹. İyice dikkat edilirse, burada bir "Amerikan" doktrini karşısında bulunmamakla beraber, James'le başlamak için filozoflarımızın, bilhassa cesur ve derin bir şekilde, dikkatlerini Alman idealizmiyle birlikte açıkça ortaya çıkmaya başlayan bir doktrine hasrettiklerini görebiliriz (Gerçekten, daha yükseğe, mesela Socinius'a çıkılabilir). Bunu dikkate değer bir gerçekleştirme olarak göz önüne alıyorum. Avrupa'da eski geleneğin engelleri olarak dahi-ünü çok fazla sergilenmiştir. Alman idealizminde çok kuvvetli parlayan, fakat dumanının çokluğunun ekseriyetle kattığı yeni ışık bu gün bizde nispeten solgundur. Bundan dolayı yeni ışık, bu gün, eski dünyanın hiç bir parçasında eski gelenekten daha parlak değildir. Üstelik eski dünyada, ortaçağ teolojisi ve ateist köktencilik (radicalisme) görülmekte ve ben orada yıkıcı bir köktencilikle

biraz yorgun bir tepkinin birleşmesini görmekteyim. Bununla birlikte, "ışık" aldını verdiğim şey, halâ, İngiltere'de ve kıt'a üzerinde parlamaktadır.

Tanrının sonlu ve sonsuz iki veçhesi problemi üzerine bir kaç söz ekleyebilir miyim? Whitehead Tanrının "değişmeyen tabiatı" adını verdiği şeyi mutlak, sonsuz, ebedî, bütün özel realitelerden bağımsız, soyut ve aktualiteden yoksun olarak tasvir etmektedir ¹⁰. Öte yandan "ikinci tabiat" izafi, sonlu, oluşma halinde ve netice itibariyle zamana bağlıdır. İkinci tabiat âlemin özel realitelerinden doğar ve onun muhtevası âleme bağlıdır. O somut fil halindedir. O halde bu iki tabiatın birbirleriyle ilişkisi nasıldır? Cevap net ve oldukça basittir: Soyutun somutla ya da "basit-reel"ın "sırf-fil"le münasebeti gibidir. Buradaki bağ, yeşil renk (greenness) kitabı ihtiva etmediği halde, şu yeşil kitabın yeşil rengi ihtiva etmesi gibi, aktüel olanın soyut-reel'i ihtiva etmesidir. Basit-reel'i ve evrensel olanı ihtiva eden de aktüel ve bireysel olandır. İkisinin de basit olarak birbirlerinin dışında olmaları doğru değildir. Bu, soyut formun somut aktualiteye bağlanması doktrini, şeyleri genel olarak almak için, en azından Aristo kadar eski ve apaçıktır. Nispeten yeni olan şey ise onun Tanrıya uygulanmasıdır. Aktüel olarak Tanrı soyut bir formu ihtiva eder. Bu form, Tanrının aktualitesi içinde meydana gelebilecek olan yeniliklerle, şu veya bu insanda meydana gelebilen değişmelerden dolayı "insanlık"ın formunun bozulmasından daha fazla bozulmaz. Zaten form mutlak, bağımsız, değişmez, nüfuz edilmez v.s.... (ve bunun Tanrının durumunda sınırlama olmaksızın anlaşılması gerekir)dir. Formun basit bir tümel olduğu ve kendi başına Tanrı için yegane olmayacağı, bundan ileri geliyor gibi görünebilir. Halbuki bu doğru değildir. Sisteminin hiç bir yerinde Whitehead, var olan bireyi özel aktüel şeylerle aynileştirmiyor. Bir insan var olur, fakat tükenmeyen ve belirli bir bakış açısına göre de tükenmez olan güçler ile aktualitenin birliği olarak var olur. Benim mevcut aktualitem varlığıma indirgenemez, çünkü ben geçmişte varolmaktayım. Benim mevcut tecrübem yeni bir aktualitedir, ama yeni bir tecrübé değil. O halde, buradan çıkan sonuç şudur ki, ilahî form, Tanrının varlığına göre tam anlamıyla ferdî kalmak suretiyle, ilahî tecrübemin aktualitelerine göre bir tümel olabilir. Tanrı elbette bireysel bir "öz"e sahiptir ve bu öz O'nun varlığı ile aynıdır, fakat aktualitesi ile aynı değildir. Bunun mantikî olarak çürütülemez olduğuna inanıyorum. Eğer böyleyse, o, pek çok kişiyi "zorunlu varlık", ontolojik kanıt, özle varlık arasındaki ve çok sayıda benzer başka problemler arasındaki bağların üzerinde bir çok tartışmaya götürür. Zaten, mute-

AMERİKA'DA DİN FELSEFESİ

ber olmaktan uzaklaşan kanıtlar, doktrinin alışılmış iki zıt yönünü simgelemektedirler. Zira öz, varlık ve aktualite terimlerinin üçünü de aynı zamanda kullanmadıkça, bu ister kabul edilsin isterse edilmesin, sofizm hemen hemen kaçınılmaz olur. Ekseriyetle olduğu gibi, burada, üç terim fikrine kıyaslanırsa, iki terim fikri zorunlu olarak değersiz kalır. Öz ile aktualite aynı olmaksızın, Tanrıda öz ile varlık aynı olabilir. Başka her durumda, varlık ve aktualitenin her ikisi mümkün olmak zorundadır. Mutlak olarak hiç bir durumda, diyebilirim ki, (güç ya da fil halinde devam eden bir bireyi göstermek için, gerçek anlamda alınmış olan) varlık aktualite ile aynı değildir. Yalnız varlık ve öz mutlak olabilir. Aktualite, hatta Tanrı ve (daha önce tanımladığım anlamda) "yetkin" bile daima izafi ve mümkündür.

İnandım ki, çağımızda ve ülkemizde, başka bir çağda ve başka bir ülkede olduğundan daha açık ve daha mükemmel bir şekilde tahlil edilmiş olan Tanrı probleminin mantığının bir çok görünüşlerinden birisi budur. Bu tahlili, dinî duygu veya fil ile ilişkisiz ve rasyonalist mantığa bağlı olarak göz önüne almak yanlış olacağı gibi, onu sadece dinî inancın bir ifadesi olarak görmek de yanlış olacaktır. Bu tahlil, en derin kaynağını dinî ibadetde bulmaktadır (Fechner, Berdiaeff ve Whitehead bunun en iyi örnekleridir); bunun yanında o, bir mantıkî doğruluk ve açıklık kaygısından da ilham almaktadır. Aramızdan bazılarına göre eski teolojiler, bazı noktalarda, iki bakımdan hoşagitmezler; çünkü eski teolojiler bize, aynı zamanda dinî saçmalık olan bir mantıkî saçmalık içinde hoşumuza gidiyor gibi görünmektedirler. İzafi olmayan (non-relatif) ancak bağlarından soyutlamak suretiyle açıkça bildiğimiz halde, mutlak olan, sanki, hiç değilse, izafi olan kadar zengin bir aktualite imiş gibi, eski teolojiler her mantığa karşı, izafi olanı mutlak olana bağlamayı denemektedirler. Unutulma yoluyla daha yüksek bir realiteye ulaştığımızı düşünmekten ibaret olan ilk paradoks, kendisinden beklendiği gibi, iyi bilinen teolojik paradokslara götürmektedir; mesela, mümkün âlemin varlığının mutlak olarak zorunlu bir bilgisinin nasıl bilineceğine dair paradoks, aşağıdaki apaçık akıl yürütme ile uyuşmaktadır: Eğer âlem var olmamış ise (mümkün olan şey eğer hakikaten mümkünse), ya da onun varlığının zorunlu bilgisi temelsiz ise, veya âlemin böyle bir bilgisi mevcut değil ise (eğer bu mümkün ise, o zaman, bilgi zorunlu olmayacaktır). Bu paradokslar mantık için olduğu kadar, yalnızca, insanların "kader" ve benzer başka fikirler dolayısıyla maruz kaldıkları ızdırapların düşünüldüğü din için de can sıkıcıdır. Fakat yeni dinî duygu geleneksel doktrin içinde halâ çok önemli şeyler keşfetmektedir. Eğer Tanrı hiç

bir şekilde izafî değilse, bizim selametimizden hiçbir şey çıkaramaz, hiçbir makul anlam içinde bu kurtuluşu isteyemez; ve en önemlisi, biz ilahî nıza uygun olan fiil için de hiçbir sebep bulamayız (çünkü, hayatımız ne kadar kötü olursa olsun, daima olacak olan şey olur), bizim sebeplerimiz hep beşerî iradeye uygun olacaklardır. Bizim dışımızdaki ölümlü yaratıklar, (bu hipoteze göre) sadece bizim yaşamamız için, ya da gelecek için gereklidirler; fakat biz hakikaten ancak Tanrı için yaşayabiliriz. Mutlak'a böyle "hizmet" edilemez. Ona sadece hayranlık duyulabilir. Yeni Teizm mutlak ilahî forma istenildiği kadar hayranlık duymaya izin verir, ama izafinin aşkın yakarışı olan ilahî aktualiteye hizmet etmeye de zorlar. Bu ilahî aktualite erişilmez değil, fakat icabet ediciliği içinde, âlemdeki olaylar karşısında sonsuzca duyurılıdır¹¹. Bununla birlikte, ölümlü olduğumuz halde, kişisel tecrübemizin sürekli olan aktualitelerini, "ölümsüz olarak objektiflik" kazanmaları için, "ikinci tabiat"a ya da Tanrının aktualitesi içine taşıyabiliriz.

Bazan, entellektüel nizam içinde, çağımızda iki büyük gerçekleştirmenin olduğunu düşündüğüm olur: Klasik-olmayan yeni fizik ve klasik-olmayan yeni teoloji (umarım ki Robinson burada benim kanaatimi paylaşır). Bu klasik-olmayan teoloji konusunda, az önce okunmuş olan sayfalar, açıkça, çok eksik bir taslaktır.

DİPNOTLAR

(x) Bu makale **Etudes Philosophiques**, Puplication trimestrielle

-Directeur: Gaston Berger, Nouvelle série, septième année, No: 1-2, Marseille 1952'den alınmıştır.

1- **L'act Philos. F. et E.U.**, tome II, pp. 347-348.

2- **Id.**, pp. 321-350

3- Özellikle onun, **Le problème de Dieu** (The Problem of God), 1930, eserine bakınız.

4- Bkz: **The pluralistic Universe** (1909-1943)

5- Bilhassa bkz: W.P.Montague, **The Ways Of Things**; J.E.Boodin **Religion of Tomorrow**, 1943; D.H.Parker, **Experience and Substance**, 1941.

6- Bkz: **Human Destiny** (tome II de **The Nature and Destiny of Man**), 1943, p.71.

7- Bkz: La(première) **Conference on Science, Philosophy and Religion** (1941) deki denemesine. Bkz. **Reality**, 1938.

8- Bkz: Jules Lequier, **Introduction et Choix**, Par Jean Wahl, Paris, 1948.

9- Bkz: **Destiny of Man**, New-York, 1937.

10- Whitehead'de Tanrı fikri için, esas metin **Process and Reality** (1929-1949) nin son bölümüdür.

11- Benim, **The Divine Relativity** (Yale Univers. Press, 1946) adlı eserimin başlıca konusu budur. Bkz: **Man's Vision of God** (Harpher et Broth., 1941). Bu kitaplarda mutlaklığın ve izafiliğin, ebediliğin ve oluşumun, sebebliğin ve icabet ediciliğin dinî ve mantıkî anlamını, Tanrının yetkinliği, bilgisi, kudreti, v.s.... üzerine geleneksel sorulara başvurmak suretiyle açıklamaya çalıştım.